

COSMOPOLITISMO MODERNO

FRANCISCO J. ANDRÉS SANTOS
UNIVERSIDAD DE VALLADOLID

RESUMEN: Este trabajo se propone analizar hasta qué punto la ciudadanía romana constituye un modelo real de ciudadanía de carácter cosmopolita. Tras presentar las diversas posturas del cosmopolitismo actual, se hace una rápida descripción de los rasgos que caracterizaron históricamente la ciudadanía en la antigua Roma. Las lecciones de la historia advierten de los riesgos de un vaciamiento de la idea concreta de ciudadanía en nombre de una supuesta “ciudadanía universal”.

ABSTRACT: This paper aims to discuss the role of the ancient Roman citizenship as an actual model for a cosmopolitan kind of citizenship. After describing the different positions of present cosmopolitanism, there is a light description of the main historical features of the ancient Roman citizenship. The lessons of history evidence the risks of emptying out the concrete idea of citizenship for the sake of a supposed “universal citizenship”.

El presente trabajo¹ tiene por objeto examinar la virtualidad de la antigua ciudadanía romana como precedente histórico concreto de las recientes propuestas de una “ciudadanía cosmopolita” en el seno de la teoría política contemporánea, y, en su caso, indagar qué lecciones pueden extraerse de la historia a la hora de diseñar y enjuiciar tales propuestas. Pero antes de entrar a discutir esa cuestión particular, se hace preciso presentar una panorámica general de cómo se entiende al día de hoy esa noción de “ciudadanía cosmopolita”, qué contornos y perfiles presenta y qué críticas suscita en diversos ámbitos de la filosofía política actual².

¹ Este trabajo se realiza en el marco del Proyecto de Investigación HUM2005-03992/FISO, financiado por el Ministerio de Educación y Ciencia y el FEDER.

² En lo que sigue me ha servido de pauta el trabajo del profesor Javier Peña Echeverría, *Cosmopolitismo y Política* (de próxima publicación), cuyo manuscrito he podido manejar gracias a la amabilidad del autor, por lo que quisiera dejar aquí constancia de mi agradecimiento, así como por todas las ayudas y asistencias prestadas para la redacción de este texto (cuyos errores, no obstante, sólo deben imputarse a quien lo suscribe). Una buena síntesis de los argumentos de

I. En efecto, en los últimos años ha venido ganando nuevo peso entre muchos pensadores políticos el viejo ideal del cinismo y el estoicismo antiguos en torno al “cosmopolitismo”, la κόσμου πολιτεία o “ciudadanía universal”³, una doctrina en virtud de la cual todos los seres humanos, con independencia de cualesquiera diferencias de estatus y pertenencias políticas entre ellos, deben ser considerados como miembros integrantes de una sola comunidad ético-política, la “comunidad de todos los seres humanos” o “macrocomunidad mundial”, que formaría la clase unitaria de todos los hombres y que, como tal comunidad, debe ser estimulada y articulada políticamente. Este nuevo cosmopolitismo no se vería sólo como un ideal regulativo de carácter normativo, sino incluso como un verdadero programa positivo de acción política y educativa, heredado, en parte, del proyecto ilustrado plasmado en el universalismo kantiano. Veamos ahora con más detalle los argumentos que justifican una y otra versión del asunto.

Desde un punto de vista normativo, para muchos pensadores actuales (v. gr. Habermas, Ferrajoli, Nussbaum, etc.) el cosmopolitismo se presenta como la única filosofía compatible con el universalismo moral que caracteriza a las sociedades contemporáneas, basado en la primacía de los derechos humanos como presupuesto axiológico de toda organización política y jurídica y que responde a exigencias morales universales. En la medida en que la ciudadanía de los modernos Estados democráticos se basa en la titularidad de unos derechos inalienables ejercidos en el espacio público, debe extenderse consecuentemente a todos aquellos que comparten dicho espacio, que, en el límite, coincide con el mundo entero, puesto que tales derechos fundamentales se atribuyen por la mera condición de humanos de sus sujetos. No es posible éticamente excluir a nadie del disfrute de esos derechos (fundados en necesidades humanas universales, tales como la alimentación, el medio ambiente sano, la paz y seguridad, o las condiciones materiales básicas de una vida digna) sobre la base de un criterio accidental y arbitrario como es el hecho de haber nacido fuera de las fronteras de un determinado Estado o no ser de la misma sangre que los autóctonos del lugar. De ahí, pues, que una noción consecuente de la ciudadanía deba ampliarse hasta incluir a cualquier persona,

las distintas corrientes del pensamiento cosmopolita (y sus críticos) puede verse también en la voz, en la *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2002) <http://plato.stanford.edu/entries/cosmopoliticism> [07.10.2006], a cargo de P. Kleingeld.

³ Según Diógenes Laercio (6, 63), el cínico Diógenes de Sínope (s. IV a.C.) fue el primero en utilizar la expresión κοσμοπολίτης para definirse ante la pregunta de cuál era su ciudad de origen (vid. también D.L. 6, 73). La respuesta no debe entenderse en el sentido de una adscripción positiva a una supuesta κόσμου πόλις perfectamente definida, sino más bien en el sentido negativo de rechazo a la pertenencia a cualquier *polis* en cuanto tal. Una actitud más proclive al reconocimiento de una “comunidad política universal” sólo se encontrará a partir de la escuela estoica del s. III a.C., de influencia socrática y cínica: cf. al respecto P. Kleingeld, s.v. “Cosmopolitanism” cit. § 1.1; J. Peña, *Cosmopolitismo y Política* cit. cap. 2 (con referencias).

por el mero hecho de serlo, que entra en el espacio público compartido. En virtud de este punto de vista, no es éticamente admisible un cierre de los derechos en el círculo de los nacionales ni una preferencia institucionalizada por unos sujetos particulares frente a otros, aunque sean los más próximos en ubicación y los más cercanos a nosotros desde un punto de vista afectivo. La única comunidad moral admisible desde este planteamiento es, pues, la “comunidad universal”, la clase unitaria que integra a todos los humanos, es decir, la *Cosmópolis*. La tensión inherente a la fundación de toda comunidad política entre el particularismo étnico-cultural de pertenencia al grupo y el universalismo de los derechos atribuibles a todos los individuos integrantes del mismo debe resolverse, pues, en favor de este último, por encima de cualesquiera elementos de distinción entre seres esencialmente iguales en dignidad.

No obstante, pese a que esta concepción de la *Cosmópolis* como comunidad moral universal sea compartida por todos los cosmopolitas actuales como horizonte ético indisociable de la propia democracia moderna, ello no significa que haya un consenso en cuanto a la necesidad de articular esa comunidad moral institucionalmente mediante la creación de una suerte de “Estado mundial” apto para sustentar esa nueva ciudadanía universal. Para muchos cosmopolitas –al igual que para los estoicos romanos– la creencia en una comunidad universal de todos los humanos es perfectamente compatible con la existencia de distintas entidades políticas particulares en las cuales llevar a cabo el ejercicio de esos derechos humanos universales que caracterizan a la ciudadanía democrática. Según algunos cosmopolitas, para ser ciudadano del mundo no es preciso abandonar las identificaciones locales, sino que lo único exigible es que la “lealtad fundamental” vaya dirigida a esa comunidad moral universal de todos los seres humanos –y no a los miembros de la comunidad política particular en que uno se encuentre– y que las diferencias de origen, tanto de carácter étnico como cultural, se entiendan de manera no jerárquica (es decir, no excluyente del ejercicio de esos derechos inalienables de los que todos son acreedores en tanto que seres humanos)⁴. Así pues, para muchos partidarios del cosmopolitismo, la *Cosmópolis* no tendría por qué ser incompatible con la existencia de otras entidades menores, estatales, regionales y locales, más adecuadas quizás para el cumplimiento de ciertas tareas. La opción cosmopolita podría realizarse a través de una *ciudadanía múltiple*, en la que las obligaciones de cada ciudadano como miembro de comunidades particulares se complementarían con las de miembro de una comunidad estatal y, quizás, internacional, en una secuencia de niveles de elaboración y aplicación de decisiones hasta llegar al de la *Cosmópolis*, es decir, la pertenencia a una *civitas* que, a su vez, engloba a todas las demás (*civitas maxima*).

⁴ M.C. Nussbaum *et al.*, *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y “ciudadanía mundial”* (trad. esp., Barcelona 1999) 166 s.; A. Sen, *Humanidad y ciudadanía*, *ibid.*, 135 y ss.

Ahora bien, frente a este modelo de lo que podríamos denominar “cosmopolitismo impolítico” en tanto que idea regulativa (en la medida en que no postula, ni siquiera considera necesariamente conveniente, el establecimiento de un Estado mundial al que adscribir esta “ciudadanía universal”, sino que ésta queda vinculada tan sólo a una comunidad humana de tipo exclusivamente moral, sin instituciones ni normas jurídicas comunes) y que se conecta muy bien con el antiguo cosmopolitismo grecorromano⁵, otro sector del pensamiento cosmopolita (v. gr. Held, Archibugi, Falk, Beck, etc.) critica severamente ese punto de vista –por encubridor del universalismo hegemónico realmente existente– y propugna, en cambio, la instauración de algún tipo de organización política mundial institucionalizada como único medio real de hacer valer las exigencias éticas de una ciudadanía cosmopolita coherente con el universalismo moral profesado en las sociedades contemporáneas, organización que, como tal, de acuerdo con estos postulados, sólo puede adoptar la forma de una “democracia cosmopolita”⁶. Para estos autores, la Cosmópolis, si tiene algún sentido, no puede ser el de una mera comunidad moral de alcance universal, sino que debe dar paso a una verdadera comunidad política históricamente asentada. La institucionalización de una Cosmópolis organizada y la consiguiente disolución de las entidades políticas particulares no es solamente la mejor traducción política del universalismo moral sostenido por el pensamiento democrático moderno, sino también la única respuesta racionalmente posible ante los graves desafíos de nuestro tiempo, afirman los cosmopolitas. No basta con una hipotética suma de las democracias existentes, sino que es preciso avanzar hacia una forma de organización de la política superadora de las limitaciones que ofrece hoy la definición nacional-estatal del poder político⁷.

No es este el lugar oportuno para entrar a analizar pormenorizadamente esta propuestas y señalar las críticas de que han sido objeto, al igual que las

⁵ P. Kleingeld, s. v. “*Cosmopolitanism*” cit., con referencias.

⁶ Vid., fundamentalmente, D. Held, *La democracia y el orden global* (trad. esp., Barcelona 1997), esp. 265 y ss.

⁷ Los partidarios de este cosmopolitismo político han hecho diversas propuestas en esta dirección de institucionalización de la Cosmópolis, distinguiendo entre operaciones a corto y a largo plazo, pero propugnando al menos la actuación inmediata en tres planos básicos (legislativo, ejecutivo y judicial) en el marco de las Naciones Unidas. Vid., p.ej., D. Held, *Modelos de democracia*² (trad. esp., Madrid 2001), 394 y ss.; Id., *Un pacto global*, cit., 129 y ss.; Id., *Democracy and the New World Order*, en D. Archibugi y D. Held, *Cosmopolitan Democracy. An Agenda for a New World Order* (Cambridge 1995), 96 y ss.; D. Archibugi, *From the United Nations to Cosmopolitan Democracy*, *ibid.*, 121 y ss.; D. Bienen, V. Tittberger y W. Wagner, *Democracy in the United Nations System: Cosmopolitan and Communitary Principles*, en D. Archibugi, D. Held y M. Köhler (eds.), *Re-Imagining Political Community. Studies in Cosmopolitan Democracy* (Stanford 1998), 287 y ss., entre otros.

formulaciones del cosmopolitismo moral anteriormente señaladas⁸. Sobre todo ello volveremos más adelante. Baste, por el momento, con este apunte que sirva para señalar los términos del actual debate filosófico-político sobre este tema, y volvamos ahora la mirada a la historia y sus posibles lecciones al respecto.

II. Efectivamente, las actuales propuestas cosmopolitas no sólo encuentran su referente en el pensamiento político y filosófico de la Antigüedad grecorromana (algo que Martha Nussbaum ha sabido recordarnos continuamente⁹), sino que incluso pueden descubrir en la experiencia real del Mundo Antiguo algunos ensayos de una construcción cosmopolita de la ciudadanía, al menos en la medida de lo posible dado el nivel técnico y organizativo de la época. Los griegos y, sobre todo, los romanos conocieron su propio proceso “globalizador” –*mutatis mutandis*–, en la medida en que extendieron el ámbito de su espacio público hasta prácticamente los confines del mundo conocido para ellos (*orbis terrarum*), con las consiguientes transformaciones de sus modos de organización y distribución de ese espacio público¹⁰.

No obstante, a los efectos que aquí nos interesan, hay que señalar que hablar, en estos términos, de una ciudadanía romana, en un sentido unívoco y singular, supone ya de entrada un anacronismo y una simplificación. En la experiencia jurídica y política romana de más de un milenio hubo importantes mutaciones en el concepto mismo de ciudadanía (*civitas*) y pueden encontrarse distintos estratos conceptuales en su interior, a menudo convivientes en las mismas épocas¹¹.

En efecto, para los romanos, “ciudadanía” o *civitas* designaba la cualidad del ciudadano con los diferentes derechos y deberes que lo definen en un marco de pertenencia comunitario. Sin embargo, tanto la extensión y contenido de tales derechos como los criterios de atribución de los mismos y de pertenencia a

⁸ Vid. una selección de críticas al cosmopolitismo moral contenidas en el volumen de M.C. Nussbaum *et al.*, *Los límites del patriotismo*, cit., 43 y ss.; cfr. más indicaciones en J. Peña, *¿Ciudadanos sin fronteras?*, cit., 16 y ss.

⁹ M.C. Nussbaum, *Kant and the Stoic Cosmopolitanism*, en *Journal of Political Philosophy* 5 (1997), 1 y ss.; Ead., *Patriotismo y cosmopolitismo*, en M.C. Nussbaum *et al.*, *Los límites del patriotismo*, cit., 17 y ss.; Ead., *El cultivo de la humanidad. Una defensa clásica de la reforma de la educación liberal* (trad. esp., Santiago de Chile, 2001), 83 y ss.

¹⁰ Vid. al respecto, por todos, F. Schulz, *Principios del Derecho romano*² (trad. esp., Madrid, 2000), 136 y ss.; más recientemente, J.M^a Royo Arpón, *Ciudad abierta. Ciudad de ciudadanos* (Madrid, Barcelona, 2001), 151 y ss.; P.A. Brunt, *Laus Imperii*, en C.B. Champion, *Roman Imperialism. Readings and Sources* (Oxford, 2004), 163 y ss.

¹¹ Sobre la ciudadanía romana y su evolución histórica, vid. especialmente, A. Sherwin-White, *The Roman Citizenship*² (Oxford, 1973); cfr. más referencias en F.J. Andrés Santos, *Ciudadanos, Peregrinos. Latinos*, en *Lecciones de Derecho Romano. Base de Conocimiento Jurídico-IUSTEL* (www.iustel.com); además, E. Ricart Martí, *Situación jurídica del individuo en relación a la libertad y a la ciudadanía en Derecho romano. Una visión del siglo XXI*, en RGDR 5 (www.iustel.com), 16 y ss.

la comunidad política fueron cambiando a lo largo del tiempo, en una dirección siempre más abierta o universalista, pero, al mismo tiempo, conservándose siempre la tensión entre el aspecto *étnico-cultural* originario y el aspecto *jurídico-político* ulterior. El proceso de mutación política en el seno del Estado romano y su creciente expansión territorial hasta convertirse en un Imperio “mundial” condujo a los romanos a ir abandonando el concepto originario de ciudadanía, concentrada en un reducido grupo de sujetos ligados por vínculos gentilicios y una misma procedencia étnico-nacional, y a adoptar uno nuevo de carácter básicamente político: es lo que nos dice Cicerón en su *De re publica* (1, 39), cuando afirma que el *populus* es una congregación de personas fundada en un *iuris consensus*, asociados en y por la *utilitatis communio*; la comunidad de sangre, nación y lengua es sin duda un vínculo muy fuerte, pero más fuerte aún es en su opinión el tener muchas cosas públicas en común: “el foro, los templos, los pórticos, las calles, las leyes, los derechos, los actos judiciales, las elecciones, además de las costumbres y relaciones sociales y muchos negocios con muchas personas”; y, por encima de todo, está el vínculo prístino de ser todos seres humanos¹². Como afirma Ihering, “Roma representa el triunfo de la idea de universalidad sobre el principio de las nacionalidades”¹³. Esta vocación universalista de Roma fue, precisamente, la que asombró al Mundo Antiguo y constituyó una de las causas fundamentales de su éxito histórico, al ser capaz de establecer una separación nítida entre el aspecto étnico-histórico y el jurídico-político de la ciudadanía. En sus *Anales*, cuenta Tácito¹⁴ cómo el emperador Claudio, en el año 48 d.C., trató de convencer a los senadores romanos de que permitiesen la entrada en la Curia a los prohombres de la Galia más notables y romanizados. Los senadores se oponían, alegando su condición originaria de extranjeros. El emperador argumentó entonces recordándoles que Rómulo tenía o podía tener como conciudadano, en el mismo día, a quien horas antes había tenido como enemigo en el campo de batalla¹⁵. Con agudeza, Claudio sostuvo que la causa de la ruina de Atenas y Esparta había sido, justamente, el no haber sabido ni querido asumir en su ciudadanía a las poblaciones sometidas, mientras que Roma era maestra en “hacer romanos”. Un ciudadano romano podía ser por su origen itálico, galo, hispano, germano o africano, pues ser ciudadano romano nada tenía que ver con el origen, la lengua o la confesión religiosa. Ser ciudadano romano en tiempos del final de la República y el Principado era sólo

¹² Cic. *rep.* 1, 39; cfr. *off.* 3, 69; *fin.* 3, 62-64. Vid. al respecto G. Pereira-Menaut, *Ciudadanía romana clásica y ciudadanía europea. Innovaciones y vigencia del concepto romano de ciudadanía*, en *Pensamiento crítico* <http://www.pensamientocritico.org/gerper0405.htm> [26.10.2006], 6 y ss.

¹³ R. von Jhering, *El Espíritu del Derecho Romano* (trad. esp., Granada, 1998), 1.

¹⁴ *Ann.* 11, 23-25; cfr. al respecto G. Pereira-Menaut, *Ciudadanía romana clásica y ciudadanía europea*, cit., 1 y ss.

¹⁵ Vid. Cic. *rep.* 2, 13; Liv. 1, 11, 2; 1, 13, 4; Plut. *Rom.* 33(34), 3, entre otros.

una cuestión política, si bien siempre jugó un papel el grado de aculturación o “romanización” de los sujetos receptores de la concesión de ciudadanía¹⁶.

Efectivamente, la concesión legislativa de la ciudadanía romana a poblaciones extranjeras enteras sin una inmediata aplicación del sistema municipal fue teniendo cada vez mayor relevancia a lo largo de la historia de Roma. Este fenómeno sólo aconteció limitadamente en época republicana, pero, a partir de inicios del s. I a.C., fue adquiriendo dimensiones cada vez mayores, hasta alcanzar a la práctica totalidad de los habitantes libres del Imperio. Después de la Guerra Social, una *lex Iulia* del 90 a.C. concedió la ciudadanía a todos los aliados itálicos (*socii Italici*) de Roma y, en 89 a.C., una *lex Plautia* la extendió a todos los itálicos, incluso no aliados (Cic. *Balb.* 8,21; *Arch.* 4,7; App. *B.C.* 1,49; Gell. 4,4,3)¹⁷. En 49 a.C. una ley de Julio César (quizá una *lex Roscia*) permitió el acceso a la ciudadanía a los habitantes de la Galia Transpadana, con lo que se consiguió la unificación de Italia. A partir de ahí, el régimen imperial trató de contener el fenómeno y la tendencia a la asimilación de los habitantes provinciales del Imperio discurrió más bien a través de la concesión del estatuto de la latinidad; sin embargo, no faltaron concesiones colectivas de ciudadanía romana, incluso a ciudades y provincias enteras, a través de edictos imperiales, como uno de Claudio relativo a las poblaciones alpinas del Trentino¹⁸. El caso de *Hispania* es un ejemplo paradigmático de este desarrollo. Tras un primer encuentro violento entre Roma y las comunidades hispanas —que llevó a un lento proceso de conquista y asimilación, que se extendió desde el 218 a.C. hasta la culminación de la conquista en las guerras cántabras de 29-19 a.C.—, los pobladores de los distintos territorios de la Península Ibérica fueron integrándose progresivamente en los distintos estamentos de la población del Imperio, incluido el grupo privilegiado de los *cives*, partiendo de las elites de la zona de la Bética, pero extendiéndose paulatinamente a toda la población hispana por la vía del *ius Latii*, concedido por Vespasiano en torno al año 70 d.C. (Plin. *nat.* 3,3,30), que permitió a un número cada vez mayor de personas acceder a la *civitas Romana per honorem*, e incluso en aquellas zonas no dotadas de organización municipal (como v. gr. el Noroeste peninsular) facilitó la adaptación de las comunidades a las normas organizativas romanas¹⁹.

¹⁶ Por todos, M. Kaser, *Das römische Privatrecht I*² (München, 1971), 215 y ss.

¹⁷ Cf. *infra* nt. 24.

¹⁸ Cf. *FIRA I*², núm. 71; cf. D.C. 60,17,5-6; Sen. *apocol.* 3,3.

¹⁹ Vid. A. Sherwin-White, *The Roman Citizenship*², cit., 251 y ss., pero cfr. J.S. Richardson, *Hispania y los romanos*, en J. Lynch (dir.), *Historia de España. I. Historia antigua* (trad. esp., Barcelona, 2005), 523 y ss. Más detalles en P. Le Roux, *Municipe et droit latin en Hispania sous l'Empire*, en *RHD* 64 (1986), 325 y ss.; E. Ortiz de Urbina Álava, *Las comunidades hispanas y el derecho latino* (Vitoria/Gasteiz, 2000), 77 y ss.; E. García Fernández, *El municipio latino. Origen*

El término final de este proceso se produce en el año 212 d.C. con la llamada *constitutio Antoniniana*²⁰, por la que el emperador Antonino Caracalla concedió la ciudadanía romana a prácticamente todos los habitantes libres del Imperio (salvo los *dediticii*). Este es el punto culminante de la transformación de la antigua concepción étnico-cultural de la ciudadanía en otra de carácter estrictamente político: Roma se convierte entonces en *patria communis* de todos los habitantes libres del Imperio, con independencia de toda clase de diferenciaciones de índole nacional, étnica, religiosa o cultural²¹. Esta ciudadanía romana del s. III d.C. es el ejemplo histórico conocido más próximo a lo que podríamos llamar una “ciudadanía cosmopolita”, en el sentido de configurarse como una ciudadanía universalmente extendida a todos los sujetos asentados en el espacio político de referencia que, en el límite, coincide con la totalidad del mundo conocido, sin distingos en su interior²² (dejando aparte, claro está, la radical diferencia que marca con el mundo moderno la existencia de la esclavitud como institución, lo cual, no obstante, no invalida de por sí el carácter tendencialmente universal de la ciudadanía romana en lo que aquí nos interesa, que es la diferenciación basada en el elemento accidental de la nacionalidad²³).

y desarrollo constitucional (Madrid, 2001), 73 y ss.; A. Caballos Rufino, *Latinidad y municipalización de Hispania bajo los Flavios. Estatuto y normativa*, en Mainake 123 (Monográfico: Leyes municipales en Hispania: 150 aniversario del descubrimiento de la Lex Flavia Malacitana) (2001), 101 y ss.; J. González, *Ius Latii y Lex Flavia Municipalis*, *ibid.*, 121 y ss.; J. Andreu Pintado, *Edictum, Municipium y Lex: Hispania en época Flavia (69-96 d.C.)* (Oxford, 2004), 5 y ss., entre otros muchos.

²⁰ La literatura sobre la *constitutio Antoniniana* es inmensa: vid. una adecuada selección en J. Iglesias, *Derecho romano. Historia e Instituciones*¹¹ (Barcelona, 1993), 134 y s., nt. 174; además, últimamente, M^a.J. Bravo Bosch, *La constitutio Antoniniana: una reflexión subjetiva*, en C. Rascón García (coord.), *III Congreso Iberoamericano de Derecho Romano (León 6, 7 y 8 de febrero de 1997)* (León, 1998), 37 y ss. (= *Dereito. Revista Xuridica da Universidade de Santiago de Compostela* 8 [1999], 71 y ss.); A. Bancalari Molina, *Relación entre la constitutio Antoniniana y la imitatio Alexandri de Caracalla*, en *REHJ* 22 (2000), 17 y ss.

²¹ El *topos* ‘*Roma communis nostra patria est*’ se encuentra ampliamente documentado en las fuentes antiguas desde finales de la República (cfr. Cic. *off.* 2, 5) y prolifera enormemente durante el período imperial: vid. referencias en F. Schulz, *Principios del Derecho romano*, cit., 136 y ss., y, especialmente, Y. Thomas, ‘*Origine*’ et ‘*commune patrie*’. *Étude de droit public romain (89 av. J.-C. – 212 ap. J.-C.)* (Paris, 1996, con rec. de T. Giménez-Candela, en *ZSS [R.A.]* 115 [1998], 523 y ss.), 1 y ss., y A. Pellizzari, *Roma communis nostra patria est. Costanti e variabili del patriotismo romano nei secoli dell’Impero*, en *AATO* 133-134 (1999-2000), 3 y ss.

²² *Romanae spatium est urbis et orbis idem* (Ov. *fast.* 2, 284). Roma es presentada a menudo como κοσμοτρόφος (*nutrix mundi*) (v. gr. IG. XIV 1108), en un sentido similar al de la Cosmópolis. Vid. más referencias en C. Edwards y G. Woolf, *Cosmopolis: Rome as World City*, en Eid. (eds.), *Rome the Cosmopolis* (Cambridge, 2003), 1 y ss.

²³ Ha de recordarse aquí la facilidad con que podía adquirirse, desde antiguo, la ciudadanía romana, incluso para los esclavos manumitidos, que se convertían inmediatamente en *cives* por la *manumissio iusta et legitima* (Gai. 1, 16-17), lo que causaba asombro en el Mundo Antiguo: cfr.

Ahora bien, del mismo modo que la conversión de Roma de una pequeña ciudad-estado en un Imperio de base territorial de vocación universal (pasando por el estadio intermedio de la construcción de una suerte de “Estado nacional” con la concesión de la ciudadanía a la mayoría de los habitantes libres itálicos en 89 a.C.²⁴) trajo consigo una creciente extensión del número de ciudadanos, también se produjo el fenómeno inverso de un progresivo estrechamiento del contenido de esa ciudadanía. La ampliación *extensional* del concepto de ciudadano implicó la reducción *intensional* del mismo, haciéndose paulatinamente un tipo de ciudadanía menos *densa*. A medida que aumentaba el número de sujetos titulares de la condición de ciudadano fue dándose una paulatina reducción de su esfera jurídica, hasta convertirse en un puro *nomen iuris*. En efecto, la *civitas* romana estaba asociada desde sus orígenes a un haz de derechos y deberes, entre los que destacaban los derechos de participación política y acceso a las instituciones; la ciudadanía romana, igual que la de otras *poleis* de la Antigüedad, era inicialmente un tipo de vinculación a la comunidad fuertemente activo y comprometido, caracterizado por un vigoroso patriotismo, como los testimonios literarios no dejan de subrayar continuamente en los relatos sobre los orígenes de Roma y las vicisitudes de la *res publica*. Sin embargo, el crecimiento del poder de Roma y su expansión territorial, junto con el aumento de las desigualdades y la polarización social en su interior, fueron llevando a una progresiva reducción del papel de la generalidad de los ciudadanos en el diseño de las políticas estatales y a la conversión de la ciudadanía en un tipo de adhesión individual a los valores republicanos y la asociación bajo un ordenamiento común, pero con una escasa participación en la esfera pública. No obstante, todavía en época de Cicerón, en el s. I a.C., puede observarse un acusado deseo de llenar políticamente el estatus de ciudadano –frente a los extranjeros o *peregrini*, excluidos de toda participación pública–, como demuestran los terribles enfrentamientos entre bloques políticos

F. Schulz, *Principios del Derecho romano*, cit., 147. Probablemente esa singularidad pueda explicarse remontándonos al origen del instituto de la manumisión, la cual, en una época en la que aún no estaba muy difundida la esclavitud, serviría para que los *patresfamilias* liberaran de su potestad a sus sometidos (*liberi* y personas *in mancipio*), que eran ya previamente libres y ciudadanos: cfr. A. Guarino, *Diritto privato romano*⁵ (Napoli, 1976), 284.

²⁴ La *lex Plautia Papiria* del 89 a.C. concedió la ciudadanía romana a una parte importante de los pobladores itálicos, pero no a todos: los habitantes de la Galia Cisalpina y de Sicilia hubieron de esperar a la dictadura de César o poco después para adquirir la condición de *cives*. A fines de la República, en todo caso, toda Italia estaba ya integrada en la *civitas Romana*, lo que tuvo su incidencia en la estabilización política a que dio lugar el Principado de Augusto, quien trató de intensificar el sentimiento nacional itálico, si bien con poco éxito: cfr. F. Schulz, *Principios del Derecho romano*, cit., 143 y s.; vid. también E. Ricart Martí, *Situación jurídica del individuo*, cit., 20 y s.

opuestos a finales de la República²⁵. La instauración del Principado clausuró definitivamente esa dimensión política de la ciudadanía romana, lo cual permitió a su vez su extensión por los emperadores a grupos cada vez más amplios de pobladores del Imperio²⁶; el elemento participativo de la noción de ciudadano quedó restringido únicamente al ámbito local. A pesar de ello, la condición de ciudadano siguió siendo un estatus privilegiado a nivel general, debido a la existencia de otros derechos de carácter público reconocidos tan sólo a los *cives*, como eran sobre todo los de índole procesal penal frente a los posibles abusos de los agentes imperiales²⁷: de ahí que la ciudadanía romana siguiera siendo algo intensamente ambicionado por las grandes masas de poblaciones provinciales, privadas en su gran mayoría de toda clase de derechos y garantías públicas frente al omnímodo poder estatal. Con todo, la evolución del régimen imperial, el agudizamiento de los conflictos internos y la progresiva homogeneización de las poblaciones integrantes del Imperio fue haciendo desaparecer incluso ese elemento de diferenciación, reduciendo los derechos de los ciudadanos al ámbito exclusivamente privado y haciendo, por tanto, indistinguible en la práctica su condición respecto de la de los no ciudadanos (*peregrini*) asentados dentro de las fronteras del Imperio, puesto que éstos gozaban ya desde antiguo de los derechos privados propios del *ius gentium* (es decir, básicamente derechos de contenido patrimonial, como el *ius commercii*)²⁸. Incluso los derechos de participación a nivel local fueron desapareciendo, en la medida en que la creciente intervención de los comisarios imperiales en la administración municipal hizo desaparecer *de facto* la autonomía local y redujo la participación política a una exigua oligarquía de munícipes (*curiales*)²⁹. El punto final de esta evolución lo constituyó, como

²⁵ Vid. al respecto, últimamente, F. Millar, *The Crowd in Rome in the Late Republic* (Ann Arbor [Mich.], 1998); J.M^a Arbizu, *Res publica oppressa. Política popular en la crisis de la República (133-44)* (Madrid, 2000).

²⁶ Cfr. *supra* en el texto y nt. 16.

²⁷ A este respecto suele mencionarse habitualmente el episodio de la enérgica declaración de San Pablo al ser llevado ante el tribunal del prefecto de Judea, Porcio Festo: *civis Romanus sum* (*Act. ap.* 25, 1 y ss.): vid. al respecto, últimamente, G.O. Kirner, *Strafgewalt und Provinzialherrschaft. Eine Untersuchung zur Strafgewaltspraxis der römischen Statthalter in Judäa (6-66 n. Chr.)* (Berlin, 2004), 298 y ss., 323 y ss.

²⁸ Fundamentalmente, M. Kaser, *Ius gentium* (Köln *et al.*, 1993) (hay trad. esp., Granada, 2004); cfr. las recensiones a este libro a cargo de M. Talamanca, en *Iura* 44 (1993), 272 y ss., y de Chr. Baldus, en *SCDR*, Supl. 1992-93 (1994), 85 y ss.; además, Chr. Baldus, *Das ius gentium: Modernisierung des römischen Rechts als Globalisierungssphänomen?*, en M. Immenhauser y J. Wichterich (eds.), *Jahrbuch Junger Zivilrechtswissenschaftler 1998* (Stuttgart *et al.*, 1999), 19 y ss.; Id., s.v., “*Ius gentium und ius naturale*”, en K. Erlemann y K.L. Noethlichs (eds.), *Neues Testament und Antike Kultur. I: Prolegomena – Quellen – Geschichte* (Neukirchen-Vluyn, 2004), 221 y ss.

²⁹ Vid., por todos, W. Langhammer, *Die rechtliche und soziale Stellung der ‘Magistratus municipales’ und der ‘Decuriones’* (Wiesbaden, 1973), esp. 283 y ss.

hemos dicho, la concesión universal de la ciudadanía romana a través de la *constitutio Antoniniana*, que, de manera significativa, fue promulgada por un emperador singularmente autoritario y despótico, un megalómano decidido a operar una “refundación” del Imperio como un nuevo Rómulo³⁰, que prefigura la imagen sacral y divinizada de la figura imperial del Bajo Imperio, donde la noción de ciudadano –ahora ya definitivamente universalizada– carece de toda significación política real. La conversión de Roma en la *Cosmópolis* vislumbrada por los filósofos exigió, pues, el precio de la pérdida de la libertad política y la conversión del ciudadano en súbdito³¹.

III. Esta evolución histórica de la ciudadanía romana que, sintéticamente, acabamos de relatar parece dar la razón a los adversarios modernos del cosmopolitismo político, e incluso siembra dudas en torno al propio significado del cosmopolitismo moral. El único experimento histórico tangible de una auténtica ciudadanía cosmopolita (en la medida en que se trata de un concepto de ciudadanía semejante al nuestro y extendido a una comunidad universal, al menos medida conforme a los estándares de la época) se saldó con la caída en el despotismo y la desaparición de todo rastro de libertad política y derechos individuales frente al poder. Del mismo modo, muchos pensadores (incluidos ciertos cosmopolitas) albergan temores respecto a un posible “Estado mundial” que diera carta de naturaleza a una “ciudadanía cosmopolita” real: igual que el Estado romano que universalizó la ciudadanía romana desembocó en el autoritarismo, ese hipotético “Estado mundial” acabaría gobernando arbitrariamente, suprimiendo toda diferencia y toda disidencia, al haber desaparecido toda instancia capaz de ejercer cualquier control o contrapeso alguno frente a él³².

³⁰ A. Bancalari Molina, *Relación entre la constitutio Antoniniana y la imitatio Alexandri de Caracalla*, cit., 17 y ss.; tal vez tampoco serían ajenas a la concesión general de la ciudadanía las motivaciones fiscales (cfr. D.C. 77, 9).

³¹ Cfr., sin embargo, J.M^a Royo Arpón, *Ciudad abierta*, cit., 227 y ss.

³² D. Zolo, *Cosmópolis. Perspectiva y riesgos de un gobierno global* (trad. esp., Barcelona, 2000), 137 y ss.; cfr., sin embargo, *supra* notas 6 y 7. Las analogías con la experiencia romana se multiplican en el mundo actual: significativamente, vuelve a hablarse cada vez más de “Imperio” como forma política real, en un sentido neautoritario, para hacer referencia a la situación política mundial generada tras la caída del telón de acero y la disolución de los bloques posteriores a la Segunda Guerra Mundial, con el mundo sometido al control de una sola potencia hegemónica y el predominio de los agentes económicos transnacionales, y que es coincidente con la emergencia de ese nuevo modelo de “ciudadanía cosmopolita” que cobra carta de naturaleza en este mundo globalizado: vid., particularmente, M. Hardt y A. Negri, *Imperio* (trad. esp., Barcelona, 2002); A. Negri, *Guías. Cinco lecciones en torno a Imperio* (trad. esp., Barcelona, 2004); Id., *Movimientos en el Imperio. Pasajes y paisajes* (trad. esp., Barcelona, 2006); cfr. asimismo S. Naïr, *El Imperio contra la diversidad del mundo* (Barcelona, 2003); E. Todd, *Después del Imperio. Ensayo sobre la descomposición del sistema norteamericano* (trad. esp., Madrid, 2003); M. Ignatieff, *El nuevo imperio americano* (trad. esp., Barcelona, 2003); N. Chomsky, *Ambiciones imperiales: el mundo después del 11-S* (Barcelona, 2006); U. Beck y E. Grande, *La Europa cosmopolita. Sociedad y política en la segunda modernidad* (trad. esp., Barcelona, 2006), 89 y ss.; T. Ali y D. Barsamian,

Con independencia de las dificultades prácticas que sin duda conllevaría la instauración de tal órgano de gobierno mundial, lo cierto es que tampoco parece resultar deseable, si lo que se intenta es preservar un concepto de ciudadanía dotado de un contenido político efectivo, y, en consecuencia, parece carente de sentido hablar en esas condiciones de una “ciudadanía cosmopolita” propiamente dicha. La ciudadanía exige adhesión y compromiso con la comunidad y participación en la resolución de los problemas comunes, y ello resulta imposible en el marco de un espacio político que por sus dimensiones o su heterogeneidad interna obture la creación de espacios comunes de deliberación. La “comunidad universal” se basa sólo en principios racionales y resulta para muchos tan abstracta que carece de fuerza motivadora para fundar la cohesión social mínimamente exigible en una comunidad política. La ciudadanía activa –y, *a fortiori*, la democrática– requiere valores colectivos “cálidos” que estimulen la solidaridad, la virtud cívica y el compromiso colectivo de los miembros de la comunidad, y ello, hasta ahora, sólo se ha logrado a través de las identidades nacionales y las comunidades particulares.

Esto último no significa que el universalismo ético e incluso el cosmopolitismo moral resulten imposibles o indeseables. El ejemplo de la República romana parece de nuevo pertinente a estos efectos. Como nos muestran los textos de Cicerón y los relatos de Livio y otros historiadores, la *res publica* supo combinar una noción tendencialmente universalista de la ciudadanía, en tanto que vínculo estrictamente jurídico del individuo con la comunidad política (el *populus* entendido como una congregación de personas unidas por un *iuris consensus* y asociados en y por la *utilitatis communio*), con un intenso patriotismo basado en la adhesión a los valores éticos que representaba Roma desde época ancestral (*mos maiorum*), donde la presencia de vínculos de naturaleza étnico-cultural y religiosa no resultaban en absoluto desdeñables³³. La República practicó un cierto comunitarismo multiculturalista, en la medida en que reservó la plena ciudadanía sólo a los auténticos “romanos” (lo que no significaba una comunidad de sangre, pero sí una comunidad de tradiciones que

El Imperio y la resistencia (Madrid, 2006), entre otros muchos; en cambio, crítico con esta noción de Imperio “postmoderno”, A. Pagden, *Pueblos e Imperios* (trad. esp., Barcelona, 2002), 202 y ss.

³³ Son innumerables las alusiones contenidas en las fuentes clásicas al patriotismo cuasi-religioso profundamente arraigado en la mentalidad romana tradicional, particularmente en la época republicana, según la imagen (tal vez mitificada) que nos han transmitido los historiadores, filósofos y literatos romanos (v. gr. Liv. 1, 26, 1 y ss.; Cic. *leg.* 2, 3-5; *off.* 1, 57-58/86; vid. más referencias de época imperial en el trabajo de A. Pellizzari, *Roma communis nostra patria est*, cit.): el joven ciudadano romano crecía educado en la idea de que la suprema virtud está encaminada por encima de todo al engrandecimiento de la patria, según reza la máxima ‘*salus publica suprema lex esto*’ (Cic. *leg.* 3, 8). Este retrato de los virtuosos ciudadanos romanos es el que impulsa el patriotismo del primer republicanismo moderno (Maquiavelo) y de la Ilustración (Montesquieu, Diderot, Rousseau): cf. M. Viroli, *Por amor a la patria. Un ensayo sobre el patriotismo y el nacionalismo* (trad. esp. Madrid, 1997), 49 y ss., 93 y ss.

exigía firme adhesión para abrirse a elementos extraños), permitiendo al resto de comunidades un desarrollo separado (conservando sus ciudadanías particulares), pero compartiendo con los romanos el espacio privado del *ius gentium*, lo que suponía el reconocimiento de la existencia de una comunidad de valores y creencias básicas de carácter universal (v. gr. la idea de *fides*). Los días de gloria militar y democracia política en Roma sólo se dieron ante ese tipo de ciudadanía. Cuando ésta comenzó a expandirse sin exigencia de patriotismo, sino sólo de obediencia indiscutida al poder imperial, la libertad se perdió y la condición de ciudadano quedó indefectible e irreversiblemente devaluada.

